

仏教と時間論

——大森莊蔵の時間論を手がかりに——

中 島 志 郎

仏教が時間を説くに、時に別体無しとして法の起滅に即して理解するに留まり、時間自体を必ずしも考察の中心課題としなかったのに比して、西洋思想ではアリストテレス『自然学』第四の先駆的な洞察以降、ニュートンの絶対時間、近代の相対性理論に至るまで時間は哲学、自然科学の基礎概念として長い思惟の蓄積を有す。仏教の時間理解の特徴を、時間論の内に位置づけようとするに当たって、いくつもの問題局面が考えられるが、ここでは点時刻や瞬間と時間経過と言う概念をめぐって時間論としての問題点を概観し、仏教の論理との接点を探ってみたい。後論との関係から、問題を端的にいわゆるゼノンのパラドクスに絞って、アリストテレスとベルグソンの時間理解を中心に、更に大森莊蔵の所説を援用して、その解決の変遷を手がかりに仏教の時間論の問題点を考えて見よう。言うまでもなく、西洋哲学の時間論の理解の為に、近代に限ってもショーペンハウアー、フッサール、ハイデガー、あるいはフロイトまで含めて最低限、言及されるべきであるが、本稿は問題の所在を指摘するに留る。

アリストテレスにあつて時間の問題は『自然学』第四卷十章から十四章に於いて主題とされるが、ここでは端的にゼ

ノンのパラドクスを手がかりに問題を立てることにしよう。さてそのゼノンのパラドクスであるが、それは四つの運動論として知られる。アリストテレスの『自然学』第六卷第九章（以下引用は岩波版全集巻3、数字は頁を指す）に依るとゼノンの四つの運動論とは、第一に二分分割論、第二にアキレス論、第三に飛矢論、第四に競走場論と称される。ここではその内でも、第三飛矢論の「どんなものもそれ自身と等しい場所を占めるときには常に静止しているのであるが、飛ぶ矢は、今において、常にそうである。それゆえ、飛ぶ矢は不動である」つまり、「運動体は常に瞬間にはかくあるならば、飛んでいる矢は運動して（飛んで）いないことになる」「すなわち飛んでいる矢は止まっている」というパラドクスを例にしたい。⁽³⁾

（アリストテレスの時間論） エレア派（ゼノン）批判

アリストテレスは『自然学』第六卷第九章に於いて、「移動する矢は動かない」と言うゼノンに対して、時間は、他のどんな大きさも不可分割的なものどもから成るのではないように、不可分割的な今から成るのではない。⁽²⁵⁸⁾（中略）第三の議論は、今しがた述べられたもので、移動する矢は停止しているというのである。この議論は、時間が今から成ると仮定することから生ずるのであって、この仮定が認められないならば、この推論は成り立たないであろう。⁽²⁵⁹⁾と言う。

『自然学』四卷第十一章では、

「今」は時間のいかなる部分でもなく、また運動の区切りは運動のいかなる部分でもないからである。あたかも点が線のいかなる部分でもないように。けだし、一つの線の部分は二つの線（線分）だからである。だから、「今」は、或る限界であるかぎり、「時間」そのものではなくて、時間に付帯するものである⁽¹⁷³⁾

更に、『自然学』四卷第十四章でも、

だがまた、検討に価するのは、いったい時間は靈魂 (psyche) に対してどのような関係をもつのか、…だが、もし靈魂が存在しないとしたら、果たして時間は存在するのだろうか、しないのだろうか、これが疑問とされよう。…もし靈魂または靈魂の理性をのぞいては、他のなにものも、本性上数えることのできるものでないとすれば、靈魂が存在しないかぎり、時間の存在は不可能であろう、そしてただ時間の基体たるもの (運動) のみが (時間なしに) 存在可能であろう。(186)

アリストテレスはこうしてゼノンのパラドクスを斥けたが、時間には靈魂 (精神) の問題が不可欠な要素であることを既に指摘した。つまり、時間が「前と後に関しての運動の数である」限り、数える者としての靈魂 (psyche) 即ち心、精神が不可欠であると考えたのである。アリストテレスは、「運動と時間とは互いに他によって限定されるもの」(3-175) であり、運動によって時間を、時間によって運動を測ることが可能だと考えたが、この数えられる時間の性格を明らかにし、批判したのがベルグソンであった。

〈ベルグソンの時間論〉 純粹持続と空間化された時間

ベルグソンの時間理解は、周知の如く内的な眞実の持続と物理的時間との間の本質的な相違を指摘した、いわゆる純粹持続と空間化された時間と言う二つの概念に集約できる。その内、ある等質性と量的多数性、外在性を持った線分時間、物理的時間、普通使用される意味での時間が、空間化された時間である。つまり「物理的時間は純粹持続の空間への投射で、空間的ひろがりによってのみ測量可能となる」⁽⁴⁾のに対し、もう一方の純粹持続は、数量化、対象化出来ない意識に本来的な「眞実の持続」、純粹な持続としての時間と言う意味である。

我々のベルグソンへの関心は、時間についての、この純粹持続と空間化された時間と言う二つの概念装置で充分なのであるが、アリストテレス、及び後論との関連で、ゼノンのパラドクスについての彼の見解を見ておこう。ベルグソ

ンにとつてこのゼノンのパラドクスとの格闘は既に一八八八年の『時間と自由——意識の直接所与についての試論』以来、その時間論に本質的な問題を成しており、生涯にわたつて随所で言及しているからである。即ち『時間と自由』に於いて「運動と運動体が通過した空間とのこのような混同から」（邦訳107頁）エレア派の詭弁は生まれるのであると言うに始まり、『創造的進化』に於いては、

運動は継起的諸状態の間隙にすべりこむだろう。というのも諸状態でもつて変化を再構成しようとするあらゆる試みは、運動が不動性からできているという不合理的な命題を含んでいるからである。次のようにゼノンの議論を吟味する。：「飛ぶ矢が一瞬一瞬止っている、とゼノンは言う。：矢がいつかその軌道の一点にありうると考えるなら、そのとおりである。：しかし矢は、その軌道上のいかなる点にも決して存在しない。せいぜいのところ、矢はその点を通過するという意味で、またその点に止まることが許されるという意味で、その点にあり得るであろうというべきである。矢がその点で止まるなら、矢はそこに留まり続けるであろう。この点で我々が関わるのは、もはや運動ではないであろう。：その運動A Bは、運動でありうるかぎり、矢を射る弓の緊張と同様、単純で分解不可能である⁵⁵。

と結論する。『物質と記憶』でも、

あらゆる運動は、一つの休止からもう一つの休止への移行であるかぎり、絶対に分割不可能である。：私の視覚そのものも、AからBへの運動を分割不能の全体としてとらえていること、そして私の視覚が何かを分割するとすれば、それは通過されると想定された線であつて、線を通過する運動ではない。：ここで錯覚を起こしやすくするのは、我々が運動対の軌跡に位置を区別するように、持続の流れのうちに瞬間を区別することである。ある点から他の点への運動は分割されない一つの全体を形づくっているとしても、この運動はやはり、決まった時間をみだしている。そしてこの持続から分割されえない一瞬を孤立させるだけで、運動体がまさにこの瞬間にある位置を占め、こうして他のあらゆる位置から切り離されるに十分である。だから運動の分割不可能性は瞬間の不可能性を含んでいる⁵⁶。

と執拗にゼノンへの反駁が繰り返されるが、先の純粹持続と空間化された時間と言う二つの概念に照らせば、純粹持続は運動に、空間化された時間は運動の空間的軌跡、つまり空間に配対できる。ベルグソンは、分割不可能な持続である運動と運動の軌跡である空間とを混同する所にゼノンのパラドクスの詭弁が存在することを明らかにしたが、先に見たアリストテレスの議論を継承するのは言うまでもない。

『物質と記憶』は、更に時間の本質を、次のように言う。

時間の本質はそれが経過すると言うことである。既に経過し去った時間は過去である。そして我々はこの経過し行く刹那を現在と呼んでいる。しかし、この刹那は決して数学的刹那ではない。もとより純粹に概念的に過去と未来を分離する不可分の限界として考えられた想念上の現在はある。しかし、実際の具体的な生きた現在、(私が自分の現在の知覚について語るときに意味する所のもの) この現在は必ずある持続を占めるものでなければならぬ。⁽⁷⁾

ここでもベルグソンは、現在としての刹那を、概念的に考えられた数学的刹那と弁別している。後者が空間化された時間であるの言うまでもない。そして、ベルグソンは純粹持続を本来的時間と見なす観点からやがてアリストテレスの時間論でさえ誤りと見なすに至るが、その卓見に問題がなかったわけではない。

中島義道は言う、「ベルグソンの誤りは、(数えられる以前の)「純粹持続」を本来的時間としたこと、「数えられた時間」を流れ去った時間である過去(空間化された時間)として、この本来的時間からの逸脱、異質物の混ざった非本来の形態としたこと」にあり、従ってベルグソンにとって「一切の空間性を免れた直接的な意識状態」としての純粹持続は、実は概念として把握されるとき不可避免的に流れ去った時間として過去化されるような直観であると言わねばならず、はたしてそれがそのまま時間と呼べるか、そのような純粹持続は実は不可能ではないかと。

むしろ、現在(純粹持続)から過去(空間化された時間)へ、転換する場面においてこそ、時間は発生する。現在(純粹持続)と言う生きられる時間、時間の経験そのものから、過去(空間化された時間)となつて反省された時間

へ、時間経験と時間認識の相違に於いて、後者をこそ、時間を時間として認識する意味で時間意識と呼ぶべきであり、アリストテレスが運動自体とその軌跡である距離の混同を注意深く回避しながら時間を「数えること」「数えられるもの」として捉えたことは深い洞察があったと言わねばならない。

つまり、時間の空間化とは流れ去った時間、「過去とは何か」と言う問題と同一なのである。問題は、現在（純粹持続）と過去（空間化された時間）との様態の絶対的異質性、差異を認めた上で、「流れつつある」とされる時間の様態、しかも時間は「流れつつあるもの」に依って知られるのである以上、「流れつつあるもの」つまり想起として存在する過去、現在、未来の現出の様態を如何に認識するかにある。

〈大森莊蔵の時間論〉 線型時間と原生時間

さて問題を些か先取りしてしまつたが、ベルグソンに代表される主観的時間論の系譜の上で、これらの論点を視野に入れ、「現代公認の時間である物理学の線型時間の批判を試みた」のが大森莊蔵の一連の論考である。現代の時間論として大森莊蔵の所説を検討しなければならぬだろう。

大森莊蔵は「時間の変造」（『時間と自我』所収）に於いて、時間について二つの分類、即ち原生時間と線型時間を立てる。「線型（リニア）時間」とは物理学の時間であり、「科学と日常生活でわれわれが使い慣れている時間」（同書15頁）であり、時計に代表される、普通われわれが時間と呼んでいる客観的な時間である。それに対し、「原生時間」は「われわれの体験の中に生のままに露出している時間性」（同書14頁）と定義される。それはわれわれに直接に体験される時間感覚と考えてよく、「原生体験の中の時間的なもの、時間性ともいふべきもの」である。線型時間は原生時間と言う体験の直接性から、ある操作を経て形成された時間概念であり、原生体験の「原生的連続を「変造」したものが線型時間の連続性」（同書16頁）であると言う。

つまり、線型時間とは時間順序とみなせるし、それに対し原生時間とは時間様態の意味であるという分類が成立する。

この二分類に於いて、線型時間の性格と論理的矛盾が分析されるのであるが、就中、線型時間に固有の概念である点時刻が論点の中心となる。一方その対極にある原生時間には、「多少なりとも漠然と指示される体験の切片」（同書17頁）しか存在しない。つまり直接に体験されるのは、あるまとまりを持った行為（切片体験）であり、その行為の前後関係だけが知られ、体験されるものである原生時間の内には点時刻は存在し得ない。この行為の前後関係である原生的順序に、種々の規則的運動を照合させつつ漸近的に精度を増して確立されたのが線型時間、つまり、われわれが慣れ親しんでいる時間であり、科学で言う時間もその最も厳密で精度の高い線型時間であり、「リニア時間順序は原生時間順序を変造したもの」（同書18頁）とされるのである。この原生体験の中の「今」の感覚中に「瞬間」の概念は含まれるが、原生体験の「瞬間」は「短い持続」の意味であり、線型時間の「点時刻」は持続ゼロの意味である。（同書19頁）点時刻、持続ゼロは短い持続の短縮化と言う無限分割の結果生まれる概念であり、この持続ゼロの点時刻概念を待って、瞬間と言う持続の始まりと終わりとと言う「端」の概念が可能となる。（同書20頁）

こうして変造された時間である線型時間は、「時間の核心ともいえる現在・過去・未来の様相については決定的な誤りを犯してしまった」例えば、「過去とは、線型時間線上の一点を現在としてそれより右（又は左）、という全く形式的な規定を変造、というよりは捏造した」。だから、「過去とは一体何を意味するのか、という時間にかかわる根底的な問いをリニア時間に問うことはできない」（同書22頁）として、ここから、独自の過去概念の構想に向い「想起」と言う原生体験を指摘する。そして我々がしばしば使用する「時間が流れる」と言う意味を問題にして、「時の流れの観念は原生時間ではなくリニア時間の中で制作された、いや捏造された疑いが濃い」のであり、「リニア時間の直線 t 上を一つの点時刻 X が過去の方に移動するという」のは「極めて危険なだまし絵なのである」（以上同書24頁）、と結論

する。

何故かという、時間が流れるとは、「今」が経過することには他ならないが、この「今」は、経過する時間上の点で表象される。しかし点時刻と言う量を持たない点は、ある線分の中でしか存在しない。換言すれば点時刻（瞬間）は持続の内で可能的にしか存在しない、論理上の仮定存在と見なされるのである。これに先立つ「言語的製作としての過去と夢」（『時間と自我』）では、

持続を持たない点時刻とは線型時間から生まれた人工的産物である。持続を持たない点時刻に、例えば壁が赤くなる、歯が痛む、あるいは電子が存在する、等々ということは意味をなさない。存在や状態が意味を持つには如何に短いかといえ何ほどの持続が必要なはずだからである。それゆえ（ゼノンの）パラドックス自身もまた無意味な命題として抹殺され、パラドックスは消滅する。（同書99頁）

「自我と時間の双生」（同書）に於いては「線型時間 t は時間順序を見事に表現する。だがそれと対照的に線型時間は過去・現在・未来の時間様態と相性が悪い、よりより全く相性がない」、「過現未の三時間様態を単なる時刻の前後関係に圧縮」する誤解が生じたと言う。（同書145—146頁）

こうして大森莊蔵は「線型時間の制作と点時刻」（『時間と存在』所収¹⁰⁰）に於いて、点時刻における物の存在や物の状態は思考不可能であり無意味なのである以上、「存在したり状態が生起したりするには、どんなに微少ではあっても有限の持続が不可欠」であり、「ゼノンの議論の全部が無意味命題の積み重ねなので有意味な論議に参入できない」（同書35頁）と結論するに至る¹⁰¹。

大森莊蔵の立論もアリストテレス、ベルグソンを承けることは見易い所である。アリストテレスが論駁したゼノンのパラドックスは、ベルグソンもまた「分割不可能な運動自身をその通過軌跡（空間）の分割と取り違え」たと批判したが（同書41頁）、大森莊蔵の指摘する所、そのベルグソンの批判ですらただ「点時刻を考える」ことを非難した、そ

れに尽きているのである。(同書87頁)

それと関連して、例えば「時間の流れ」という観念を取り上げ、点時刻が時間軸の上を動くという解釈の矛盾を指摘し、「時の流れ」の意味するところも点時刻同様に空虚な内容であると言う。(同書46頁)

以上、物理的時間、客観的時間を否定して人間の時間意識を中心とする時間理解をゼノンのパラドクスを手がかりにその論点を考えた。経過としての時間と言う問題では、現在をどう理解するか、と言う点から点時刻としての現在は一見時間の厳密な規定に見えて、空間Ⅱ軌跡の分割可能性を時間の分割可能性と誤解した、空間化された時間の上で想定されるが、その点時刻は論理上の不可能を内在させていた。経過はそのような点時刻の集積ではなく、運動の軌跡として切り取られた空間表象、その意味で過去化された運動だけが量として操作可能な、経過としての時間と認識されるのである。それは経過という時間性そのもの、現在という現象自体の分析には程遠いものであった。まして仏教のように三刹那に過未現を配対できると思うのは全く論理上の抽象であったと言わねばならない。

そこから更にもう一つの問題として、時間の様態としての過未現の存在様態の分析が必要となる。線型時間が形式として単純化された過未現の配置を持つに對し、現在と過去未来と称される意識現象各々の存在様態の大きな差異、そして現出形態を時間論の問題として如何に解明できるか、と言う問題である。

〈仏教の時間論の批判〉 山口瑞鳳論文を手がかりに

西洋哲学、現代思想の時間について筆者の関心から、いわゆる物理的時間、通俗時間を批判するベルグソンの純粹持続や大森莊蔵の原生時間という人間の時間意識により密着した時間の分析を取り上げ、空間化された時間や、線型時間の概念規定や論理的難点の分析にいくつかの妥当な指摘が有ることを見た。

そこで時間論としての仏教の思想を検討してみると、仏教の刹那滅説は、哲学に言う線型時間、点時刻の論理的難

点を総て備えている、つまり刹那滅は内容的に線形時間と点時刻に帰着するのであり、通俗時間論としての論理的欠陥を備えていると言わねばならない。従ってそれに依拠した、また類同の仏教時間論も重大な論理的難点を抱えていると言わねばならない。

更に大乘仏教にあつても、龍樹『中論』の内、運動や三世が取り扱われる「観去来品第二章」「観前後際品第十一章」「観時品第十九章」等が時間論として問題になるが、そこでは過去現在未来の成立の不可能が説かれる。この『中論』の論理が、執着としての分別、判断、認識に依拠しながら、人間の日常的な認識を背理に追い込む事で、迷妄を気づかせるのは周知の所であるが、しかし果たして龍樹は時間について積極的な提言をなした事になっているだろうか。

それは三項の相互依存性と言う関係概念を形式論理的に述べただけで、実際、過未現の三項論理は「観去来品第二章」の運動否定論と共通の「因待」の矛盾を使った論法であるし、それは『中論』が明言する通り、上中下や大中小と言った関係概念に簡単に翻案される。それは関係概念は一項だけを取り出しても独自では意味をなさない、その限りで各要素は無自性である事を帰謬論証しただけで、今言う時間性の記述としては必ずしも満足できるものではない。

この中観派の時間認識は有部、経量部、唯識の刹那滅説を批判する意図で登場すると理解してよいであろうが、では上述のベルグソンや大森莊蔵に見られる時間の二類型とは如何なる関係にあるのだろうか。『中論』の時間否定も、過去現在未来の時間経過を前提し、「線型時間」の持つ論理矛盾を指摘するが、その『中論』と中観派の時間論（時間否定）は、線型時間と点時刻の論理的難点を克服しているか、上述した大森莊蔵の所説の如き線一点時間批判を免れているだろうか。

ここでは『四百論』『破時品』の論議、無常と固定的持続との矛盾と言う論理を承けて、現代的な視点で取り上げた山口瑞鳳氏の一連の論文を考えてみたい。即ち、

「飛んでいる矢は止っているか」【思想】No.771, 1988.10. 以下、1と略記）

「刹那滅と縁起生の相違」(『思想』No.778. 1989.4. 以下、2と略記)

「三種類の「零」・「無」と「空」」(『思想』No.785. 1989.11. 以下、3と略記)

の三論文で説かれる刹那滅説批判と「止まらない今」の主張を拠り所にして、今、瞬間、点、運動と言った概念を、時間論の問題として再度考えて見よう。

論文(1)では、問題は有部、經量部以来の「刹那滅」論はゼノンのパラドクスに言う「飛んでいる矢は静止している」の静止している矢と同断であり、刹那滅は必ず止まる矢を必要とし、「刹那滅」論は必ず静止した時間＝瞬間を実体的な「現在」として前提とする、と言う。そして、この有部、經量部的な「刹那滅」論を「実体によって無常を説明する仕方」として批判したのが、龍樹『中論』と中觀派の言う「無自性」であり、「実体的な「現在」が虚構であり、停滞のない「今」が「時」の本性である」(1-6頁/2-60頁)とする。

更にこれを受けて、「龍樹によると、先驗的存在を認めて、実体的な思想をすると、「飛んでいる矢は止ってしまふ」ことになり、現象世界の移動、転変、生成と言った「無常」な様相の説明が出来なくなる」(3-88頁)と言い、こうして「刹那滅」では「変化するものが、静止の状態を、不連続な形でしか相続できないと言う哲学的な欠陥が認められたので、中觀思想の登場を促した」(3-91頁)のであり、「飛んでいる矢を：「止まっている」と見るのが「刹那滅」的な理解であり、「止まらない」とするのが「縁起生」の思想」(2-57頁)であり、「(無常)觀の根拠」を、このような縁起生(3-98頁)に求める、と言う結論が導かれる。そして、「飛んでいる矢は静止している」と言うゼノンのパラドクスを突破し得る、「止まらない矢」＝「停滞のない時」は中觀派の「刹那滅」否定の論理だけが可能であると言う主張が反復される。

ここまでの山口氏の刹那滅の変化を説明する論理の矛盾の指摘は、既に見た大森莊蔵を始めとする哲学のゼノンのパラドクスの批判とさして隔たる点は見られない。

ここで問題となるのは、では時の本性(116頁)であり、真実の「時」とされる、経過するだけで停滞の無い「今」とは何であるか。この「経過」を名づけて言うだけの「時」とは、如何なる意味かを検討して見よう。「今」は量を持たず、量を仮定された「現在」は虚構であり、なおかつ「経過」だけが時の本質として存在すると言うとき、がこの内実を持たない、把握不可能の現在＝現前である。「今」は何を意味しているのか。

我々は普通、過去と未来の間としての進行する「現在」を想定している(通俗的時間)。それに対し山口論文は言う、

われわれが歩行する場合、歩き終った過去の道のりと、これから歩こうとする未来の道のりとの間に「現在」「歩きつつある」道のりがあると漠然と考えている。しかし、「現在」「歩きつつある」と考えられている歩幅は、歩いていく本人の所在を厳密に規定して一点に定めるとなくなってしまう。その点には面積がないので「現在」「歩きつつある」者によって歩行されている道程が全くないことになる。点が移行しているので「今」のために歩み幅が生じたことも、生ずることもない。このことは、「今」にはそこを歩むための時間的分量がないことをよくいい表している。このように経過する「今」が真実の「時」である。(114頁)

過去と未来の分岐点としての「今」は捉えようとした瞬間に未来から過去となり、経過する「今」としてしか理解できない。「中論」の時は不可得、不可知であり、それは止まらない時間経過の端的な証拠とも見える。

このような時間的分量がない「今」は、論文(3)では物質と時間の単位である「無限小」として「停滞のない零」と呼ばれ、それに対して他性空である「畢竟無」が「働きのない零」として配対される。しかも「無限小」は「有」でも「無」でもなく、「停滞のない零」の故に「作用」が潜んでいる、つまり経過するとも説明されている。(3194頁)

捉えようとした時、過去となっている今は飛去するかに見える。この時間意識は我々の経験に一見よく合致するが、

では「経過」を名づけて言うだけの「時」とは何かと言えば、時間はそれ自体では認識されないものであるから、個々の事象の変化を反省的に対象化することで時間を認識する他ない。直接、時が認識されない以上、停滞のない「経過」とはあるものの運動であり、その変化の認識でしかない、二次的、反省的に認識される虚構である。従って時の分割不可能な経過とは、変化する事象、運動の分割不可能に他ならない。運動こそ分割不可能の当体であって、運動として事象を通じてしか存在しない時間経過は、だから分割できない。分割できるのは「経過」として切り取られた時間に対応した運動の軌跡（過去）である空間と言える。

問題は、いわゆる空間化された時間では、空間∥距離の類比で経過した時間（量）を想定する。しかし距離に対し運動が分割不可能であるように、経過した時間（過去として空間化された時間）に対し、時間の経過（すること）自体は、アリストテレスの言う意味で分割は不可能である。それは無限小の「時間的分量をもたない今」の経過とは全く意味が異なる。

アリストテレス『自然学』第六巻第十章に「時間は今から成っていないし、線は点から成っていないし、運動は（不可分な）運動単位から成っていない」（全集3-263）と言う。つまり、静止時間の瞬間の不可能と同時に「停滞のない時」も不可知なのである。

「今」を限りなく短い時間∥瞬間として捉えたい、と言う厳密な「今」の定義の欲求と、一方、「時」が絶えず経過する性質のものだと言う理解から、現前を限りなく細分化して、限りなく短い時間∥瞬間に近づけ、刹那、点時間としての現前∥今が制作される。だがこの厳密さの欲求には問題があった。

静止相の無い「止まらない矢」が「時間的分量をもたない今」の経過だとされるときには、まづ第一に空間的「点」と時間的「いま」の混同がある。しかもその空間的「点」は、運動と分割可能な空間の軌跡とが混同されており、分

割可能な運動となっている。

第二に、それと関連して「歩いている本人の所在を厳密に規定して一点に定めるとなくなってしまう」(114頁)と言う一見、厳密な規定も不可能を含んでいる。歩く本人の所在は、厳密に規定して一点に定める場面で、点の概念規定を導入するが、「時間的分量をもたない今」は、「空間化された時間」としての「点 \parallel 今」に、更に広がりを持たずになくなってしまふ「点」と言う抽象規定が結合している。

この空間の点の不在 \parallel 不可能が、時間の「今」の不在 \parallel 不可能である。「そこを歩むための時間的分量がないことをよくいい表している」「今」は、それ自体が空間化された時間、線形時間の上の点としての「今」であって、上来、見てきたように点概念で厳密に規定された時間的分量をもたない「今」は、抽象観念である、と言わねばならない。

もともと点としての「今」は、点時刻の不可能そのものを内包していた。「今」が、抽象観念であると言うのは一見経験にそぐわないかも知れない、しかし経過はするが「時間的分量をもたない今」と言う厳密さの欲求は、ある連続したもの「断面」のような広がりを持たない点と同様の空間 \parallel 物体的な類推からする論理的要請の故に、不可能 \parallel 無意味なのである。認識対象としての断面は「ある」が、断面を無限数重ねても、或ものを復元することはできない。点としての今は依然として線型時間なのである。この意味からも、「今」「現在」を、分割可能だが無限分割の故に不可能(「時間的分量をもたない今」となるような点時刻の「経過」とすることはできない。

「経過」は、「働きをもった零」と言うような作用を持った「今」や「現在」の集積ではない。今という時の経過の故に運動が可能なのではない。運動の不可分割が、今に無限分割を強いるのであるが、経過はやはり「今」の集積ではない。翻って「経過」から論理的反省的に要請される抽象である。

しかしそれでも過ぎ去る時は「時間的分量をもたない今」が移動し続ける故に「経過するだけの時」と言う他ない

のではないか。

飛ぶ矢は止まっていると言うゼノンのパラドクスは、勿論、実際の経験の上では破棄される。既に見たようにアリストテレスが『自然学』に於て、量とは運動する場所の分割可能性（全集3—176）であり、運動や時間それ自体は分割不可能であることを指摘し、ベルグソンもその論議を継承する。今一度ベルグソンを引用すれば、飛ぶ矢はその軌道上のいかなる点にも存在するのではなく、存在しうるにすぎない。ある瞬間に矢がある一点に存在したとすれば、その矢は停っているのである。これは一挙に創造される一つの軌道のかわりに、二つの軌道を置くことを意味する。つまり運動そのものと運動体が通過する空間とを混同し、後者の分割可能性を前者に押しつける誤りから、「飛ぶ矢」や「アキレスと亀」をめぐるゼノンの詭弁が生れた、

鈴木照雄は、『ギリシア思想論攷』で、

「飛矢論」では「始めから時間は瞬間から構成される（したがってそれに対応して空間も点から構成される）」とする。……この「飛矢論」にあつては、……無限分割の末出て来た瞬間と点とを零に持ち込み、したがって空間と時間との複合である運動をそれについて零に分割し、ついでこの零の倍数を運動と考えることによって、運動全体を零となす論である」とその論理を分析しているが、それはそのまま山口説の批判としても妥当であろう。「時間的分量をもたない今」が経過するだけの時間と、経過としての時間を今の集積と見なさないことは、運動や経過の概念に決定的な相違を含む。「時間的分量をもたない今の経過」は、「停滞のない零」とか「無限小」と呼ばれて、刹那滅の「停滞する時間」「虚構の現在」との決定的相違が強調される。しかし極小単位の値が無限小であることと零であることの間で、山口説にはある飛躍が存在していないだろうか。「仮に「働きのある「無限小」の1を、「働きのない零」と同一視して」

$0.0000\cdots1=0$ あるいは $1-(0.9999\cdots+0.0000\cdots1)=0$ と表記されても、この「無限小」の1である今の集積として、経過が説かれるとすれば、それは飛躍ではないだろうか。何より「働きのある零」の「働きのない零」とは何であり、

その主体は何であろうか。事象の経過が働きと言うなら、経過は時間に依るのではない、事象の運動故に時間が創出されるのであり、時間の故に事象の進行が可能になるのではない。

「運動」を運動ではない単位時間で表示せんが為に単位時間に作用の潜在力を込めることになるのだが、時間自体に進行や経過の「働き」があるのではない。まして単位時間自体が次々に継起して経過する能力を持つのではない。

山口論文の言う、停滞した〔時〕が無いと言う意味は、空間化された時間ではない限り、時間経過は元来分割不可能だと言う意味ではない。ただ分割された今には量はないはずなのに、量として実体化されており、停滞する時間となるが故に、それは虚構（分割の背理）であって、認められないと言う意味である。従ってここでは、時間経過（量）とその分割は、時間が空間と距離と、その分割と同様に考えられており、しかもその無限分割が分割である以上、停滞のある「現在」を想定せざるを得ず、経過という概念に対し背理に陥ることが言われているだけなのである。

そしてこれは、飛ぶ矢の反対、アキレスと亀のパラドクスに等しい。如何に無限小の時間単位の幅で運動に接近しようと、静止ではなく運動である以上必ずその時、進行している。無限小の時間単位の高速シャッターを持つカメラで対象を撮そうと、現像された写真を限り無く長い時間をかけて見ていることはさて置いても、その時間の幅で必ず運動は進行している。写真は厳密にはブレていることになる。運動に今度は分割可能（厳密には可能性であるが）な空間化された時間に到達しようとするのであるが、それもまた無限の漸近線を描くほかないのである。

線上の点に対応した時間上の今（点時刻）が始点と終点を有している（刹那滅）か、今が「時間的分量をもたない今」か、この違いが刹那説批判の根拠であるとすれば、つまり静止したものは存在しないと言うある非同一次性が無常Ⅱ変化の根拠であるとすれば、中観派の現代的な展開とは些か残念なものだと言うほかない。

論文（2）の所説をもう少し考えておきたい。論文に言う、

先験的には、虚空も含めて静止した空間的存在は一切なく、それを知覚させる停滯した「現在」も実在しない。：われわれは知覚を成り立たせる為に、刹那とか、ほんの一瞬と呼ばれる短い「現在」をもつ。「時」の経過を独立の次元に取り出して、空間に準じて伸ばし、分割して単位としたものである。しかし、「経過」を名づけて言うだけの「時」にとつて、無限小であれ、空間的な幅に相当する停滯した、言いわば量のある実体的な「時」は在りえないから、「現在」は知覚の為に虚構されている（2—58頁）

こうして山口論文は、「停滯するもの」は存在せず、「静止相が存在しない」（2—68頁）として、短い停滯した「現在」「今」が虚構であると言う。しかし「現在」を、瞬間、一念つまり点時刻として理解しようとするのが線型時間の論理構造であった。虚構しか所有し得ない知覚が如何に「静止した空間的存在は一切ない」と知りうるかは問わない。しかし、停滯した「現在」は知覚の為に虚構されているのではない、線型時間の故に虚構されるのである。厳密な「今」の要求は、点時刻に帰着するが、この点時刻こそゼノンのパラドクスの秘密であったのは既に見た所である。

「大森莊蔵の語を借りれば、線形時間が人間の制作にかかるとあることを認めるならば、例えば時間の「連続性」に関わる疑問も解消する。…中略…物体運動や状態変化の連続的描写をおこなうために要請されるがために時間軸の連続性が制作されることになった」（『時間と存在』32頁）であり、ゼノンのパラドクスを論駁した山口説が言うような、持続ゼロの「今」が、連続性の根拠ではなかった。

認識とは知覚を線形時間の図表に沿って分断配置する事ではない。知覚から認識へは単純な変換ではない。上に言う所、空間化された時間が批判されているのだが、時間の空間化は知覚が要求するものではない。全く論理上の要請と結論から知覚の方が錯覚であると断定できるだろうか。人間にとつてはそれ自体では時間ですらない。

「経過」を名づけて言うだけの「時」とは、では何の経過なのか。「さつき」から「いま」への時間感覚（純粹持続）か、あるいは「さつき」から「いま」への事象の経過の認識か、それは前者はむろん、後者も時間限定を持った変化、

運動の経過の分割不可能性を言うに過ぎない。運動には瞬間Ⅱ静止が存在しない、停滞のない今Ⅱ時と言う認識は運動の分割不可能の反映と言えるが、時間は変化を観察する形式である。停滞のない「経過するだけの今」を構成する点としての今が不可能Ⅱ無意味であるなら、では停滞した「現在」は有りもしない「停滞する実体的な「現在」と言う時間」として、知覚のための虚構かどうか。知覚は停滞した「現在」か。

変化や運動を単位時間当たりの運動の連結で理解しようとする、つまり時間は単位時間の集積だと理解されているのであるが、アリストテレスの指摘する所、単位時間、瞬間は時間の概念と矛盾する。時間経過は単位時間の集積に依って成立するのではない。経過を分節化し、停滞させ想起することから時間は成立する。むしろ「現在」は「認識」の為に虚構されているのである。だから人間にとつての現在のまづ最初の現れ方は分割不可能な運動を意味的に分節化したゲシュタルト、単位時間に依る分割ではなく、意味的に分割された性格の運動であると言う他ない。

〈現在とは〉

大森莊蔵が線型時間の批判で指摘するように、過未現の相違とは、線型時間の前後関係に還元できない根本的な三者の存在性格の相違を意味する。翻って仏教は、確かに三世の相違を認識して、その相違を作用Ⅱ力の有無に求めるが、それは作用の過未現と言うある種の循環論に陥ってはいないか。三者の存在性格の相違が、三者の現出の様相の具さな観察に遡って分析されねばならないのは、意識現象には、過未現は確かに分類できるが、その現出の様相は無秩序で線型時間の前後関係を解体しており、それ故にある操作を経てようやく一元的な前後関係に還元できると言うことである。線型時間が客観的時間、物理時間と呼ばれるのもこのような意味である。そして仏教も、三世九世十世の一念融攝を説いても線型時間、点時刻としての時間記述に留まる、つまりその論理的難点を抱えたままだと、筆者には考えられるのである。経過するだけの「今」が真実の「時」(2164頁)と言うが、今が経過するのではない。で

は我々の所有する「今」「現在」とは何か。アリストテレスの言う所、今や点は時間の経過や線に属するものではなく、一見すると知覚の仕業のように見える、そして確かに知覚を媒介にしているが、それは意識の或る時点での対象への関心、志向性のことである。そして意識はことごとくその今の把握に失敗する。もともと対象への志向性以上ではない「今」は、運動を限界づける認識であるが、運動自体を遮断するのではむろん無い。今として静止するのは時計の針であるが、それは当然、物理時間、数量化された時間である。

過未現が、三刹那に還元されるのは論理の要請であるが、それが遙か後の反省段階での静態的な論理的分析であることは間違いない。三刹那を過未現として体験することは不可能である。過去化された現在として現在に現象している。それは何故か。アウグスティヌスは言う、

厳密な意味では、過去、現在、未来という三つの時間があるとは言えない。おそらく、厳密には、(過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在と言う三つの時間がある)と言うべきであろう。事実、この三つは魂(精神)のうちにあるなものなのである。魂(精神)以外のどこにも見いだすことはできない。過去についての現在とは記憶であり、現在についての現在とは直観であり、未来についての現在とは期待(予期)なのである。『告白』第十一卷二六節¹⁰⁰

しかし、アウグスティヌスは現在の様態について述べただけである。「現在としての時間が三つの異なる関係をふくみ、この関係をもとに三つの異なる位相と規定をふくむ」「今についての統一意識は、…はじめからこうした三位一体として構成される」のであり、「あるのはただ一つの現在¹⁰¹」なのであるが、その現在は、時間的に「現在」(present)するという時、純粹な形では絶対に捉えられない。厳密に把握しようとする時、線形時間の点時刻と言う錯覚に陥る。それは既にどこにも存在しない時刻である。

先に「経過するだけの時」とは「経過するだけの運動」であると言った。運動はいわゆる外界の物理現象であって

もよいのだが、停滞であれ、経過であれ「現在」は経験される。「経過するだけの運動」を知覚する、つまり「知覚の経過」経過の知覚」こそ「現在」であり、「現在」とは「知覚の現在」である。

「現在」の特権的な性格は、現在の捉えにくさと表裏をなすが、それが身体と身体感覚に根ざすことを、「われわれの現在の現実性は、身体の現在の状態にある」とベルグソンは指摘していた。

現在とは何かと言えば、まづ局在する具体性であり、それは世界に開かれた感応し続ける身体の現在である。身体だけが局在する具体性に連なっている、つまり現在を生きている。その知覚＝身体とは、生ける身体が世界に開かれていいると言う根底の事実、世界と感応し続けている事実を言うのである。

そのような身体と身体感覚の圧倒的な全体性が現在の捉え難さ＝認識の不可能の根本にある。これに対し、意識はそれが生きた人間の、今、現象する意識である以上、すべてが「現在」である。この現在が知覚の経験の中に与えられているのと平行して、同時に過去なるものは想起の経験の中で与えられているのであるが、それは過去だけの問題ではない。過去としての現在、未来としての現在と、想起の内容（対象）には時制があるのに、意識現象は依然として生成するものである。しかも想起の連関は無秩序であると言わねばならない。この言語＝意識と言う現在にあって、想起の内容は過未現の時制を持つが、想起の連関は、連想的であつたり偶然であつたりする。昨日は雨だった、明日は晴れるだろう。今、雨が降ってきたが、今夏は雨が少なかった等々の言語＝意識で、過未現が目まぐるしく交替するが、それは別に有りふれた我々の意識である。この時制が乱雑に交錯するだけで経過の方向を持たない、全くの無秩序で無意識的としか言いようがない意識、つまり過未現の順序を解体して、過去か未来かをにわかに分類できない想起として現象している無秩序な全体が言語＝意識の現在なのである。ただ、もう一方の具体的に局在する知覚＝身体の現在が（それは当然、言語＝意識に変換（認識）されるが）言語＝意識に時制（現在）の基準を与えていると言える。

むろんそれらは更に統合されて一個の人格的な全体となるが、我々の今の関心である「現在」と言う現象にあつては、「今」と言う点時刻を排除する以上、そのような身体感覚の現在に對し、認識は必ず遅れる、あるいは無関係に意識は想起されると言う他ない。意識はそもそも妄想的であるし、知覚は身体の「現在」もまた意味的に分節される運動の断片なのであつて、点時刻の「今」なのではない。

だがこのとき当然だが、過未現の構成は、線形時間のような配置から大きく変貌していることに気づく。その起ち現れ方の記述は依然問題として残っているし、そして更に時間の経過としてではなく、過去とは何か未来とは何かと言う根本問題が存在する。

原生時間と線形時間と言う大森莊蔵の定式化に沿つて、線形時間の持つ時間論としての問題点が、仏教の時間理解の内にも存在することを考えてきた。次には線形時間に替わる心的時間性Ⅱ原生時間への定礎から、原生時間と言つた時間経験を軸に、仏教思想を検討しなければならないが、まだ原生時間と線形時間の関係、厳然と存在し使用されてきた線形時間の意味など、いくつかの問題が存在しており、それは既に本稿の課題を越える。

そして何より大森莊蔵は、「過去とは文字通りの夢物語ではないか、過去には何の条理もなく限りなく無意味に近い制作物では」(『時間と自我』8頁) ないかと問い、「色即是空の實在論」(『時間と存在』所収) に於て、「われわれに許されるのは空無の過去か程々の過去」であり、「過去は空無である」と言う論理の帰結から一転して、ヒュームの言う「程々の懷疑」に沿つて、「その實在の確信は人間の生活そのものにある」(同書192頁) と称して原生時間の問題提起にも関わらず、通俗時間へ回帰撤退してしまう。「過去の實在性の意味を経験できる場所は想起の経験において他にはなく、「過去は空無である」が「われわれは空無の過去を捨てて程々の過去を取るべきだし、またそれをとつてゐる」(同書200—201頁)「程々の過去はまた実は空無の過去なのである。これを色即是空の過去と呼ぶのは決して誇張ではないだろう」「実用的實在論は人間の生活そのもの」(同書202頁) だとして、大森莊蔵は「空無の過去を捨てて程々

の過去を取」って、そこから退却する。確かに「程々の懷疑」「程々の存在論」と言う、その事実は「生活世界」「存在の自明性」や、人間の世界に対する絶対的な信頼と言う問題に逢着してしまう。大森莊蔵の翻転は一見、中観の存在の空無と反対の地点に向かうかに見える。

中観派はそれを凡夫の迷妄として、分別の世界を全否定する。しかしここには見かけほどの相違はない。中観派の徹底した否定の言説の裏に無自覚的に存在する「生活世界」や「存在の自明性」とも言うべき、人間の世界に対する絶対的な信頼を自ら承認できるか否か、と言う相違だからである。いや、確かに無造作にさほどの違いは無いと言っただけなのではないかも知れない。それは当面、決定的な分岐点であることも間違いないであろうから。

大森莊蔵の実用的實在論への退却は、人間の常識の当然の帰結としてその限りではフロイト的な理解が可能である。つまりフロイトでは心的時間性と現実吟味の時間性と言う二つの時間性が考えられ現実吟味Ⅱ客観時間、物理的時間と言う物象化と、その一図式としての線型時間こそ人間の常識として人格の統一を保証している。そこでは意識現象の無意識（心理的事実）と常識の時間と言う対立に解消されて、心理学となってしまう。ただここが、ベルグソン、大森莊蔵の純粹持続や原生時間と言う時間経験に優位を置く構成と異なっていて、現実吟味Ⅱ客観時間を人格の統一を保証する役割を持つ、つまりは時間意識の構成を保証するものとして、心理的時間を原生的なものとする必要はないと考えていると言える¹⁰⁾。人間はその都度、無秩序な原生時間の対象化、統合化を行ってきたことも事実である。線型時間の無い処には原生時間も存在しない。原生時間は、それ自体では時間とも呼べない。原生時間が線型時間に先立つと言えるか、また原生時間が、言われるように真に原生体験であるかと言う問題は、一方の線型時間の論理的難点を自覚しつつも、両者の人格的統合の解明と言う問題を残すが、やはり本稿の課題を越える。

〈仏教時間論の再検討の為に〉

哲学的時間論のいわんとする所は、まず、時間性は時間の微分化の内に現れるのではない、とすることであつた。

この運動Ⅱ経過の線型時間の批判的検討に次いで、過未現の様相が時間論として説明されねばならない。線型時間に代わる過未現の記述が必要なのである。それにも増して我々には、仏教思想に於ける線型時間の別決が必要である。

線型時間の批判とは、点時刻の不可能と過未現の現出様態の再検討と言う論点に集約できる。それらは純然たる論理上の存在であると言う認識が欠如するとき思ひぬ詭弁に陥ることになる。かくの如き時間の問題は仏教にあつても同様で、線的な物理的時間、線分的時間がその時間意識を支配している以上、線形時間と点時刻に依る論理は時間論としてのみならず、思想としても検討を要する、と言う問題の所在の一端を示し得たと信じる。そしてそれは無常、縁起、空、業、因果、三世と言つた仏教の基礎概念を一挙に流動化させるのではないか、この点では中観派も例外ではないと言うのが、仏教の時間認識を検討する必要を痛感した本稿のそもその動機であつた。経過としての現在に微分的な刹那の過未現を充てることは、一見厳密に見えるが、人間は過未現を点時刻の経過として体験するのではない。現在の始まりと終わりの内に、過未現の想起に、「或もの」の常住ならざるを知るのであるが、かといつて無常の解明はその時間の幅を持った粗雑な現在の過程を更に分析の対象とすることではない。経過の無限分割と言う所に無常はない。それは運動、非同一起に過ぎない。確かに粗雑な現在に細分化できる、しかしそのとき認識の対象となつた変化Ⅱ経過は、過去化、空間化、数量化されているから、三刹那に過未現を仮構するような誤りを犯すのである。

我々は刹那滅を言わずとも、無常を知っている。また飛去する矢や、人間が歩くことを無常とは言わない。現在という特異点がある意味を持った時間として、同時に知覚Ⅱ身体の問題として考える、むしろ返つて粗雑な時間の内に無常観の根拠はあるのではないか。

そのような現代の時間論との対話が仏教に何をもたらすか、今はまだ予測もつかない。しかし仏教が現代の思想で

ある為には、時間論との対話は避けられない課題の一つであると思われるのである。

（本稿の前段として、仏教思想に於ける時間理解の諸類型を簡単に整理したが、紙幅の都合上割愛した。その為「中論」の諸品の内容の検討等が本稿から脱落するなど、いくつかの点で問題の所在を明確に出来なかった。他日その欠は補いたい。）

注

- (1) アリストテレス『自然学』第九章（岩波書店版全集巻3） 出隆訳258頁
- (2) 前掲書 448頁。鈴木照雄『初期ギリシヤ思想論攷』二玄社48—49頁参照
- (3) 鈴木照雄 前掲書 17頁
- (4) ベルグソン『時間と自由—意識に直接与えられているものについての試論』（白水社ベルグソン全集1）平井啓之訳、96—98頁参照。中島義道『持続と時間の間』現代思想別冊『ベルグソン』青土社 1994 236頁
- (5) ベルグソン『創造的進化』岩波文庫361頁、そのほかベルグソンのゼノン批判は、邦訳ベルグソン全集巻一『時間と自由』105頁—7頁、及び302頁注解参照。市川浩『ベルグソン』講談社文庫 293頁参照
- (6) 市川浩 前掲書213頁
- (7) ベルグソン 高橋里見訳『物質と記憶』岩波文庫 171頁、市川浩 前掲書 192頁参照
- (8) 中島義道『時間と自由—カント解釈の冒険—』晃洋書房 1994 及び前掲論文 237頁、「現在と過去の間」『現代思想』1993.3 257頁
- (9) 大森莊蔵『時間と自我』青土社 1994 8頁

- (10) 大森莊蔵「線型時間の制作と点時刻」『時間と存在』青土社 1994
- (11) 大森莊蔵の論点はここにほぼ出そろった。刹那滅、瞬間、点時刻の不可能 \parallel ゼノン批判は、『時間と自我』100頁等も参照。そしてこれは一人大森莊蔵のみならずアリストテレスにも既に兆していたゼノン批判の共通の着眼点であった。木村敏「時間の間主観性」『現代思想』1993.3 82頁参照
- (12) 市川浩「ベルグソン」講談社文庫 37頁、194頁参照
- (13) 鈴木照雄『ギリシア思想論攷』二玄社 1982 44頁
- (14) アウグスティヌス『告白』第十一卷二六節『世界の名著』中央公論421頁
- (15) E・カッシーラー 木田元訳『シンボル形式の哲学(三)』岩波文庫 1994 326頁及び360頁
- (16) ベルグソン『物質と記憶』岩波文庫173頁 市川浩「ベルグソン」講談社193頁
- (17) 藤田博史「フロイトの時間論」『現代思想』青土社 1993.3 138-155頁、及び同『幻覚の構造』青土社 1993参照